

Раздел II

ФИЛОСОФСКИЕ И НАУЧНЫЕ МОДИФИКАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ

В.А.АЛЕКСЕЕВА, С.К.ШАРДЫКО

АНТИНОМИИ ВЕРЫ И РАЗУМА: РУССКАЯ И ЗАПАДНАЯ МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Философия, наука и человеческое мышление в целом вошли в XXI в. в состоянии глубочайшего кризиса. Кризис этот обширен. Он выражается и в появлении сверхсложных, спекулятивных и, вместе с тем, удивительно «короткоживущих» концепций, о которые вдребезги разбивается наивная вера в способность науки наконец-то решить насущные проблемы современного человека, или, напротив, в отсутствии комплекса взаимосвязанных концепций и программ, обеспечивающих выработку и реализацию стратегических управленческих решений, несмотря на острую потребность в них общества. Такие решения, даже если они имеют своим предметом проблемы глобального масштаба и рассчитаны на долговременные последствия, все еще принимаются с опорой на взаимно исключающие мнения, несогласованные между собой модели и противоречивые описания.

За кризисом современного массового сознания (а «массовым» сегодня является и философское, и научное, и политическое, и управленческое сознание), за кризисом духовных комплексов и интеллектуальных структур современности таится кризис самого разума. Его проявления весьма многообразны, но хорошо известны и достаточным образом описаны через постановку рядом современных авторов проблемы массового человека эпохи неклассики. В этих описаниях массовый человек предстает как человек, для которого кардинально изменились принципы жизненного смыслополагания. Изменилось видение индивидом своего места в мире и обществе. Изменилось отношение современников к истории и будущему, к «своим» и «чужим», к Отечеству, к государственности, к семье, к нравственности, к прекрасному и т.д. Ниспровергаются веками откристаллизованные высшие ценности человеческого бытия, его организую-

щие начала, а их место занимают идолы повседневного благополучия, индивидуального успеха и жизненного самоутверждения.

Можно констатировать, что универсальным признаком современного «человека массы» является то, что он ведет себя в повседневности, в непосредственных живых отношениях к «другому» так, как будто собирается жить вечно. Рацию покидает традиционно присущее ему место в архитектонике духовности, возводится в абсолют, и воспринимается как самодостаточный инструмент постижения реальности. Интеллектуальный изыск, сомнение и скепсис подменяют собою процесс «духовного собирания», действительного стяжания полноты человеческого бытия. И вполне могут быть отнесены к современной социальной реальности с тотальностью дискурса в ней слова В.В. Зеньковского: «... ничто так не отрывает нас от связи с бытием, как *слово*, а за словом следует и то, чем оно живо, т.е. разум. Да и не один только разум, но и другие силы духа, по мере созревания обнаруживают тенденцию к самообособлению...»¹. Абсолютное начало мира яростно отвергается разумом современного человека, избравшего своей доминантой «абсолютный» релятивизм — страстное и заинтересованное отвержение вообще каких-либо предельных (метафизических) оснований сущего.

Метафизика русской традиции низвергнута, и это произошло не только в результате актуализации давно обозначивших себя на русской почве тенденций, подмеченных еще Розановым, Зеньковым, Леонтьевым. Сегодня русская метафизика вытесняется из мироотношения русских мощным напором метафизики иного рода — идущим с Запада нигилизмом, — нигилизмом Ницше и его современных последователей и интерпретаторов. «Переоценка всех прежних ценностей» и само слово «нигилизм» были у Ф. Ницше главной рубрикой, «указывающей на место и назначение его принципиальной метафизической позиции внутри истории западной метафизики»², той самой метафизики, которая, в конце концов, трансвестировала абсолютное в относительное³, а добро во зло.

Нельзя думать, что преодоление этой, далеко уже зашедшей, тенденции произойдет само по себе, и обществу для этого не потребуются ни фундаментальные стратегические решения, ни организация самого общества на их исполнение, ни приложение титанических усилий по воплощению в жизнь этих решений. Понимая настоящую необходимость принятия такого уровня решений, мы еще раз отмечаем, что в основе кризиса лежит сама специфика человеческого разума, разума актуального, живущего, познающего себя и вступающего в многообразные отношения с миром. Именно это фундаментальное свойство разума, проявляющееся, как в актах, не поднимающихся выше быденности, так и на высших своих уровнях — в науке и философии, — есть его неизменная потребность постигать, познавать мир не иначе, как расчленяя его на составляющие, препарируя реальность, устанавливая существенные причинно-следственные связи, набрасывая на мир своеобразную сетку понятий и принципов, точек зрения и точек отсчета, систем координат.

И мы обретем сумму методологий, в синергии которых адекватные российскому пространству и времени стратегические решения только и могут быть выработаны, если только ответим на вопрос о

том, а чем же порождено это фундаментальное свойство разума, и какими интеллектуальными технологиями оно реализуется?

Наукой Нового, а затем и Новейшего времени реальный мир осознан как всеобъемлющая система, — охватывающая собой бесконечное множество более простых систем. Сегодня само собой разумеющимся считается представление и описание мира как метасистемы, а динамика мира воспроизводится современной наукой как динамика метасистемы.

XIX в. произвел фундаментальный метод познания этой очевидной для разума системности мира, описывая и мир в целом, и отдельные его части как закрытые равновесные системы. Этот метод есть метод термодинамики, а его применимость к изучению не только тепловых процессов, но и к исследованию всех практически наблюдаемых и в то время, и сейчас явлений в природе и обществе, реализована термодинамической теорией. В конце концов, именно она — сама эта универсальность термодинамики привела и термодинамический, и системный подход к кризису.

Преодоление кризиса классического термодинамического подхода стало одним из отправных пунктов формирования неклассической науки. Эта новая неклассическая наука действительно разрушила «старую» механистическую картину мира; картину мира, бывшую интеллектуальным продуктом двух научных революций: коперниканской и ньютоновой, синтезировавших механистическую картину мира. Но еще Дж.Д.Бернал отметил незавершенность научной революции начала XX столетия ⁴. Множество все еще актуально не решенных проблем современной неклассической науки ⁵, позволяют нам констатировать, что до последней трети XX в. неклассическая наука не в состоянии была придать решительный импульс познанию мира. Более того, несмотря на первые и очевидные успехи теории систем, вопреки широкому и, кажется, повсеместному ее применению был сделан вывод, что системное познание мира в парадигме общей теории систем невозможно ⁶.

Да, системность, предполагающая принципиальную расчлененность мира, вычленение частей целого, усложнение и рост внутреннего многообразия мира есть его имманентное свойство, заложенное в самой космогонии. Но за этим многообразием скрыто единство, поскольку именно единство мира, его единосущие, есть, и с этим, пожалуй, согласен познающий разум, причина его видимого многообразия и системности. Причем процесс воспроизводства и усложнения системных качеств бытия приводит к тому, что сущностное единство мира оказывается все менее различимым, постоянно «ускользающим» от познающего разума, способного «схватывать» лишь отдельные фрагменты бытия, фрагменты все более дробные. Процесс познания постоянно требует от познающего разума веских доказательств единства мира, и, в конце концов, само это единство мира становится лишь предметом чистой веры, предметом догматических постулатов, создаваемых в пределах самого же познающего разума (вспомним хотя бы тезисы о единстве мира, сформулированные Платоном или Спинозой, Декартом или Энгельсом).

Основу научного мышления составляет анализ, т.е. мысленное или фактическое расчленение изначально единого целого на состав-

ные части. Элементы мира тогда рассматриваются не только как самодостаточные, но даже и как первичные по отношению к Целому. Целое же воспринимается лишь как результирующая совокупность элементов. Н. Лосский назвал такое мировосприятие разума «механическим». Именно оно лежит в основе, в том числе, и любых форм атеизма, который, как известно, выводит Божественное Бытие из бытия человеческого общества, отношений между людьми и т.п.

Совершая разложение целого, разум способен возвышаться до осмысления целого, лишь подводя один класс явлений под другой, более общий, сводя сложное к простому. Тем самым разум на верхних своих этажах (в философии и науке) повторяет путь к упрощению, совершаемый и массовым сознанием. В этом смысле эволюция научного сознания (сознания современной поп-науки) и сознания массового человека обусловлены одной и той же глубинной причиной. Только анализом феномена разум выделяет сущность, еще, однако, не конкретную, «схватывает» единство, еще, однако, абстрактное, еще не раскрытое в многообразии. И этим он и ограничивается, оставляя открытым вопрос о том, каким же образом обеспечивается истинность любых общих суждений.

Впрочем, классической логикой давно уже осознано, что истинность любых общих суждений обосновывается, только если они представляются как частные по отношению к суждениям, еще более общим. Но, как хорошо известно, еще И. Кант описал нашу способность суждения как фундаментальную и неизбывную проблему чистого разума, осознав, что, в конце концов, такой процесс систематизации (подведение частного под более общее) ставит человека перед неунничтожимой преградой. Кант назвал подобные преграды антиномиями. В свете антиномий любой частный вопрос (а всякая научная проблема, какой бы глобальной она ни казалась, есть именно такой частный вопрос, вопрос о фрагменте бытия, вопрос об относительном) требует помещения его в контекст проблем более общего порядка и, в конце концов, — в мировоззренческий контекст вопрошающего. Анализирующее научное мышление зримым образом, в презрении или страхе, бежит от этих фундаментальных мировоззренческих контекстов, отгораживаясь от них строгими логическими схемами. Но все равно, скорее поздно, чем рано, эти контексты прорываются сквозь частокл теоретических конструкций.

Известный принцип Геделя, сформулированный как теорема о неполноте истины, зафиксировал тот факт, что систематизирующий разум, — т.е. разум-аналитик, в конце концов, выходит к некоей системе, полнота и цельность которой превышает его собственную полноту и цельность, его собственные познавательные возможности. Мировоззренческие контексты научного познания дают о себе знать в том, что любой носитель познающего разума, любой ученый-аналитик занимает не только ту или иную философскую позицию, но одновременно он вольно или невольно определяет и свою богословскую позицию. Не только Ньютон и Эйнштейн заявляли в той или иной форме о той или иной степени своей религиозности и апеллировали к религиозным системам, о чем хорошо известно и о чем много и с различными оценками пишется и говорится. Но даже

ученые, провозглашающие свой «воинствующий» атеизм, парадоксальным образом тоже произносят слово о Боге, говоря, что Бога нет.

Каким бы парадоксом это ни казалось, но реально в истории стояние разума перед границей его собственных возможностей, границей, на которой он вынужден был признать, что отразить системой понятий теории систему, превосходящую его собственные возможности, он не способен, сложилось в период наивысшего подъема немецкой классической философии, на пике развития европейского естествознания XIX в. Именно в этот период и философия, и наука явственно поставили вопрос о возможности и необходимости своего фактического воссоединения с религией и богословием. «Я был вынужден ограничить знание, чтобы уступить место вере», — писал И. Кант. Но парадоксальным это кажется лишь человеку, не погруженному в исторические реалии, далекому от понимания логики исторического движения. Его аргументы в пользу своего атеизма⁷ обычно сводятся к тому, что религия есть не более чем иллюзорная форма сознания и «пропаганда» для управления темными массами, а наука жестко противостоит религиозной вере по критериям объективности, достоверности, опытной обоснованности и проверяемости.

В реальной истории взаимоотношения науки и религии не было линейного движения от религии к науке, как, кстати, нет сегодня и обратного движения от науки к религии. Веру как высшую форму духовного совершенства человека, безусловно, превосходящую чистый разум, преодолевающую бремя логических конструкций, рассматривали большинство мыслителей-рационалистов прошлого: и Платон, и Ф. Бэкон, и Фихте, и Ясперс, и Сартр, и др.

Умудренный и возмужавший разум неизменно «возвращается к вере, возвышает себя до веры». И поэтому вовсе не является странным, когда крупнейшие мыслители прошлого, оставшиеся в истории благодаря своим величайшим достижениям в науке и философии, имели ясно осознаваемое отношение к вере, и не только к вере в научный авторитет или к вере как вообще просто гносеологической категории, а к вере именно религиозной, — вере в Бога. А.Эйнштейн вряд ли смог бы быть тем, кем мы его знаем, не будь он одновременно страстным и искренним поборником и хранителем иудейской традиции. Глубоко верующими людьми были и создатель первой вычислительной машины Д.Бернулли, и творец гелиоцентрической системы мира Н.Коперник, и автор теории происхождения видов Ч.Дарвин, и физиолог Павлов, и химик Д.И.Менделеев, и создатель целого ряда наук В.И.Вернадский, и теоретик космонавтики К.Э.Циолковский.

Питаемому верой в единство мира человеческому познанию на протяжении всей истории науки с той или иной степенью адекватности удавалось воспроизводить логику становления и динамики системности мира. В определенные периоды оно испытывало подлинный взлёт, когда познающему разуму открывались действительно фундаментальные стороны бытия. И эти «открытия» становились причиной крупнейших научных революций, каковыми на рубеже Нового времени были, например, коперникианский переворот в ас-

трономии и создание механики Ньютона, а в Новейшее время — теории относительности и квантовой механики. Иные же периоды развития человеческого познания известны тем, что познающий разум вращался в кругу псевдопроблем и был занят преимущественно оценкой и переоценкой собственных оснований.

Но, так или иначе, именно потому, что разум своими характеристиками «повторяет» системные характеристики бытия, единство мира все более и более затуманивается самим развитием научного и философского знания. Познающее мышление склонно к более детальному, а потому — технологически все более трудноосуществимому, и, соответственно, — более болезненному анатомированию бытия. Разум до сих пор всегда «плелся в хвосте» этой гипертрофированной тенденции становления системности бытия. И на уровне рефлексии он все более и более осознавал себя как универсального систематизатора мира.

Свидетельством этому являлись многочисленные теории, представляющие собой аналитические описания и модели мира, различные, сосуществующие или стремительно друг друга вытесняющие, но всегда противоречивые космогонии, и, наконец, сама позитивистская идея об усложнении мира как его универсальном законе. Об этих противоречиях можно не помнить, что и делается подавляющим большинством представителей научного мира. Понять же логику «сшивания» все более мелких (дробных) фрагментов реальности не удается до сих пор, несмотря на тысячелетние усилия познающего разума. А все дело в том, что оказывается невозможным «схватить сущность бытия» в рамках собственно научного метода, как невозможно понять логику любой рациональной системы. Тогда возникает вполне естественный вопрос, а нельзя ли попытаться понять эту логику, отстранившись на время от научного метода. Тем более, это отстранение уместно, что в истории мы, безусловно, находим такой интеллектуально-духовный опыт преодоления системности, опыт «другой» по отношению к научности, и иную точку зрения на мир. Опыт вненаучного или, говоря словами Н. Лосского, «органического» отношения к миру пронизывает русскую национальную науку в ее историческом развитии. «Органичность» мировосприятия проявляется, прежде всего, в том, что познающий разум здесь оказывается способным не просто фрагментаризировать бытие, а именно выводить его фрагменты из Целого, «схватывать» Целое как первичное по отношению к элементам, как более совершенное и неизменяемое. Но такое мировосприятие возможно только при условии погружения исследовательского процесса в контекст той системы отсчета, которая изначально полагает Сверхмировую Сущность, невыводимую в самом исследовании мира, но данную в Откровении. Неслучайно в этом плане утверждение о глубинной укорененности русской науки в Православной вероучительной традиции, неслучайно и обращение к Божественному как исходной точке отсчета в большинстве отечественных теорий, парадигм и методологий прошлого.

Исходя из сказанного, можно, думается утверждать, что одним из важнейших аспектов русской национальной идеи, идеи, безусловно, Православной, выступает имманентная истории русской

науки актуализация метафизических принципов и догматических положений Православия в реальном научном поиске: в процессе выбора исследовательских парадигм, отбора и иерархизации проблем и создания методологических приоритетов.

Соборный опыт религиозного мировосприятия получил свое теоретическое выражение в православной догматике. Как же происходило становление этого опыта и отчеканивание его метафизических оснований в православном христианстве? Как в рамках православной богословской теории осуществлялось формирование метода миропостижения? Что изначально здесь «прогнозировало» будущее «падение» человеческого познающего мышления? И почему уже в первые века христианства вопрос о системности и единосущности бытия встал с особой остротой?

В этой связи мы напомним, что когда-то давно, в первые века христианства, в эпоху космологических дискуссий и философской борьбы за догматику случилось так, что и само Божество нередко стало рассматриваться человеческим разумом как система. Так, IV столетие, ставшее веком окончательного утверждения представления о Троице, продемонстрировало, что оно приобрело силу догмата в ходе борьбы с целым рядом богословских и экзегетических систем, наиболее мощной из которых выступало арианство. Основное содержание учения александрийского пресвитера Ария и составлял тезис о Слове Божием как «первой и высшей твари», из которого выводилось понимание Троицы как иерархически организованной системной целостности, рационально разложимой на составляющие. Отсюда положение Св. Писания о Боге Отце как причине и источнике всего сущего трактовалось в отношении Бога Сына таким образом, что рождение Сына — это некий временной акт, имевший свое начало, что бытие Отца и бытие Сына как бы «разорваны во времени», что, следовательно, имело место некое бытие Отца вне бытия Сына. Базисная формула арианства так и звучит: «было, когда не было».

Таким образом, аналитически осуществлялось «раздвоение сущности» Бога. За Отцом и Сыном признавались самостоятельные сущности, между Ними отчетливо просматривались отношения соподчинения и, так сказать, «функциональные различия», выстраивалась системная организованность троичности. При этом, как абсолютизация, так и упрощение положений Писания о «мироустроительном» значении Слова, о его зиждательном начале, выводившие на своего рода «посредническую роль» Слова, влекли за собой видение Сына Божия лишь как логосного начала мира, как «принципа мироздания», как «надмирового закона».

Принципиально иное мироотношение, лежавшее в основе взглядов православных богословов, отводило рациональности строго определенное место в логике человеческого естества. Рацию, «знающий» пределы своих возможностей, никогда не поднимется до невыполнимой задачи абсолютного богопознания. И поэтому православное богословие свою онтологизацию троичности очень часто «начинает» с постановки гносеологической проблематики, утверждая мысль о принципиальной непознаваемости тайны Св. Троицы, о непостижимости Божественной сущности. Надо отметить при этом,

что гносеологическая проблематика, может быть, не составляя специальных развернутых разделов в большинстве трудов Отцов Церкви, тем не менее, безусловно, присутствует в метафизике Православия, как бы «пронизывая собою» всю ее систему. Детально не разрабатывая, казалось бы, собственной гносеологической теории, используя здесь многие идеи античности, именно в силу весьма неоднозначного отношения к самому феномену *ratio*, православная традиция самое пристальное внимание уделяет вопросам богопостижения, роли здесь «внутреннего духовного зрения и созерцания», пределов познания, проблеме истины и др. Воплощение этой традиции в отечественной религиозной философии обуславливает так называемый «гносеологический реализм», который считают одним из существенных ее качеств⁸.

В современной православной богословской и философской литературе гносеологической проблематике уделяется самое пристальное внимание. Исходным принципом богопостижения здесь выступает апофатичность в традиции Дионисия Ареопагита, исключая сколь бы то ни было всеобъемлющие определения Божественного. Но, тем не менее, здесь детально прочерчивается и роль познавательных логических процедур, состоящая, прежде всего, в оформлении «умной веры», в формировании действительно духовно зрелой личности, человека, «знающего в Кого он уверовал», четко представляющего себе те верховные основания, на которых выстраивается его собственная жизнь. Именно процесс становления мировоззрения субъекта определяет неизбежное движение мысли от апофатического богословствования к катафатической его форме, форме, отнюдь не исключаяющей апофатику.

Этот принцип «живого созерцания» краеугольным камнем заложен в основание православной формулы о троическом единосущии, составляющем, с одной стороны, нераздельность Ликов, или Ипостасей Св. Троицы, а с другой — их неслиянность («Троица в Единице и Единица в Троице»). Тайна Св. Троицы понимается как тайна бытия во внутренней полноте и одновременно — в совершенной простоте и «системной неразложимости».

Именно так нужно рассуждать о том, что в принципе не может быть системой. Но наука, в отличие от богословия, имеет дело с системами. Поэтому ее разлад и расхождение с религией и богословием метафизически неизбежен. И так будет до тех пор, пока наука будет продолжать акцентировать свое внимание именно на системности мира. Наука в ее историческом европейском варианте Нового времени, т.е. классическая наука, противопоставила себя вероучению именно тем, что предстала как претендующий на системность агломерат ноуменологических теорий, каждая из которых сама была системой, частично, сегментарно воспроизводящей бытие, но неизменно претендовавшей на всю полноту и универсальность миропонимания.

Переход от ноуменологической парадигмы к парадигме феноменологической есть скачок познания от первоначального (часто в неадекватных, случайных — тезисных, т.е. модельных формах) «схватывания» сущности к описанию, моделью принципиально не являющемуся. Этот переход, реализуемый когнитивным скачком (ре-

волюцией), задает динамику, которая как бы «по инерции» доопределяет тезис, лишь устраняя из ноуменологической теории «слишком» случайные формы схватывания.

Таким образом, траектория развития разума осталась прежней, хотя формальные классические принципы сменились неклассическими. Формально человеческое мышление совершило на рубеже XX в. герменевтический поворот, обратившись на самое себя. Но фактически разум остался самим собой. Его систематически расчленяющая доминанта никуда не исчезла. Она лишь проявилась в новых формах. Разум начал апеллировать к сфере частного опыта, бессознательного, языка. Но эта апелляция лишь выражала все большую фрагментацию бытия. И релятивные доминанты постепенно становились предметом апологетики. Но почему так исторически случилось? Можно ли было избежать этого пути познания? Неклассическая философия XX в. такими своими направлениями, как герменевтика, феноменология и др., с их постановкой методологических проблем понимания, дала однозначно отрицательный ответ на этот вопрос, так, впрочем, не решив самой проблемы понимания.

Напротив, в христианской религиозно-философской традиции подобного рода ответ заключается в осмыслении причин, сущности и последствий фундаментального обстоятельства, известного, как грехопадение человека. Это обстоятельство интересно тем, что оно понимается как отступление «изначального человека» от Целого, как его «развращение» (именно «раз-вращение» изначально целостного человеческого естества, его самораспад, подобный распаду сплошного субстрата, помещенного на гигантскую центрифугу). Это «раз-вращение» изначально осмыслено и как акт проявления свободной воли, и как немощь человеческой воли, оказавшейся неспособной выдержать малое испытание, испытание знанием, испытание рациональностью, как результат ложного выбора, определившего реальность зла в тварном мире. Именно в процессе умножения смыслов, когда человеку «впервые открылось мерцание символов», древо познания добра и зла предстало людям как чувственно вожделенный объект: объект эстетический и утилитарный, «хороший для пищи и приятный для глаз». Иначе говоря, в акте искушения проявлено самое существо того способа, которым зло обретает реальность в мире. Оно утверждается именно через сомнение, через релятивизм мироотношения гипертрофированного и самодостаточного в пределах индивидуальности рацио.

А ведь за всем этим стоит не что иное, как сама аналитическая способность разума, которая может быть понята как выражение его принципиальной неполноты, ущербности, эгоистичности. При этом по мере саморазвертывания в истории разум еще и наполняется гордостью этой своей неполнотой, «осознавая» свою ущербность и эгоистичность как якобы особого рода способность к самостоятельному творчеству.

Если мир создан, с точки зрения религиозного сознания, расчленением целого, выделением и самообособлением частей целого, начиная с отделения света от тьмы, вод от суши и т.д., и в этом заключена высшая причина его системности, то человек же сотворен для иного. Человек сотворен для того, чтобы воссоединять собою, стя-

гивать, сшивать мир в единство, подводить собою относительное к Абсолютному. Но человек не справился с этой задачей. Актом свободной воли он отказался от нее. А раз не стало в мире этого цементирующего мир звена, то системность, «выпущенная из бутылки» подобно сказочному Джинну, «разгулялась». Науке и философии она представляется самодостаточной. В действительности же, в этом своем «разгуле» системное становление оказалось брошенным на самотек. Тенденция к системности стала доминирующей в научном дискурсе, в то время как действительно человеческая функция направлять мир к единству с развитием науки все более покрывается туманным маревом.

Эти обстоятельства, которые хорошо известны, но мимо которых обычно проходит «взрослеющий» разум как мимо недостойных внимания «родительских заблуждений» (каждый ребенок в определенном возрасте стесняется своих родителей), позволили нам в свое время сделать вывод, что механизм связи между религиозной верой и научным знанием скрыт в типе рациональности. В глубинах своих рациональность и сам научный поиск укоренены именно в той или иной религиозной вероучительной традиции, в каждом конкретном случае хорошо просматривающийся через особенности научной парадигмы. Исследовательский опыт ученого, «укорененного, например, в Православии, способы и формы постановки им когнитивных задач, работы с эмпирией, анализа результатов, сама способность суждения сильно отличаются от аналогичных процедур у ученого, принадлежащего, например, исламской или буддийской традиции.

И то, что мы называем сегодня «современной наукой», не могло родиться иначе, как из исторического развития и трансформации средневекового европейского теоцентрического мышления. Уже хотя бы в этом аспекте мы можем утверждать о том, что у законов физики и механики, химии и биологии есть религиозные истоки, о которых, в частности, писал наш соотечественник академик В.И. Вернадский, и что, надо напомнить, тщательно вымарывалось из его трудов советской атеистической и постсоветской плюралистической цензурой.

Даже само слово «теория» буквально означает «страстную и сочувственную связь с Богом», и первоначально оно принадлежало орфикам в их экстатических мистериях. Лишь отец математики Пифагор (величайший мистик древности, к мудрости которого обращался и крупнейший физик XX в. В. Гейзенберг, один из создателей квантовой механики), первоначально использовавший это понятие в его исконном смысле, как экстатическое откровение, постепенно интеллектуализировал его, придал ему значение, близкое к нынешнему.

Вернемся, однако, к тому моменту, когда немецкой классической философией и европейским естествознанием XIX в. было осознано, что систематизация мира и оформляющая ее система законов науки есть не что иное, как наложение принципов чистого разума на мир (формами такого осознания стали концепция пространства и времени у Канта, принцип тождества мышления и бытия у Гегеля и др.). Именно в этот период разум отважился на мужественный жест, при-

знав, что он, осмысливая мир, просто-напросто реконструирует его по своему образу и подобию, т.е. в системе выработанных им же самим принципов, законов, координат, размерностей. Всем известен чеканный афоризм Гегеля: «Все действительное — разумно» Вместе с тем разум признал и ограниченность подобного отношения к миру. Действительно, если бытие и мышление тождественны, то на каком основании мышление может утверждать об объективности бытия и объективности его законов, их независимости от мышления.

Философия, рефлексировавшая по поводу кризиса рациональных основ науки классической эпохи, еще в начале XX в. осознала вещи, в общем-то, очевидные уже Платону, Канту и Гегелю, что мир предстает познающему разуму со стороны явления. Но явление всегда предстает как данность опыту исследователя, и потому естественно, что так называемый «объективный взгляд» ученого столь же обусловлен текучим переменчивым опытом, сколь и любое рассуждение о мире человека, обладающего элементарными обыденными представлениями, сколь и любой художественный образ, созданный поэтом, композитором, живописцем. Другое дело, что ученый пытается сознательно поставить себя в позицию, внешнюю по отношению к изучаемому объекту. Но эта позиция приводит лишь к тому, что из области так называемых «точных наук» оказываются исключенными смысложизненные вопросы, этические аспекты познания. Отсюда неизбежен вывод о том, что объективность научного миропостижения на самом деле мнима.

И тот мужественный шаг чистого разума, зафиксированный в истории философии и науки признанием этой мнимости научной истины Кантом и Гегелем, так и остался лишь только яркой вспышкой отважного гения, не повлекшей за собой систематической духовной и интеллектуальной работы по переосмыслению фундаментальных принципов и путей познания. Кризис же классической науки и философии, имевший место в конце XIX в., разрешился бурным всплеском современной неклассичности, которая во многом представляет собой череду достаточно трусливых попыток разума уйти от решения проблемы своих пределов. Сегодня они продолжены современной философией и неклассической наукой. А свое воплощение в повседневной жизни людей они получили как раз в феномене сознания «массового человека» с его «глобализацией» персональных проблем и проблематизацией того, что и проблемой-то на самом деле не является. На исходе XX в. феноменологическая рациональность убедительно продемонстрировала свое эвристическое бессилие. Переживаемая нами эпоха уже не довольствуется объяснениями и описаниями. Она требует понимания, и кризис современной науки⁹ мы определяем как кризис понимания¹⁰. Этот кризис сегодня жестко обозначил себя потому, что «исторический мир, наряду с миром ценностей и жизненным миром, требует мобилизации особого рода интуиций, относящихся к понимающему знанию»¹¹. Исторический мир сформулировал заказ именно на интуиции, которые невозможно заменить формальным знанием. Интуицией можно только обладать, интуиции невозможно кого-либо научить, поскольку просвещение есть прямо противоположный процесс. Культиви-

руя недооценку «опыта прежних поколений и представления о неограниченных возможностях живущих, на чью долю, якобы приходятся главные события»¹² мировой истории, просвещение подавляет интуицию, приобщая к форме. На фоне формальных научных построений «интуиции знания понимающего выглядят архаичными, хотя, тем не менее, именно они выигрывают в достоверности...»¹³.

Сама логика истории, поставившая Россию перед стратегическим выбором, требует глубокого понимания происходящего, а понимание с нашей точки зрения в контексте современного кризиса разума может быть только продуктом синтезирующей его интуиции. Повторения истории, когда «упорядоченная, достигшая благополучия цивилизация переживает надлом, теряет присущую ей ранее энергию и в поисках новых ее источников обращается вовне»¹⁴, формируют ощущение взаимной дополнительности материального и духовного мира, — мира энергии и мира информации. И в мире переживающей спад русской цивилизации главную проблему, как отмечает А.С.Панарин, составляет именно дефицит энергии. Причем дефицит энергии, которую невозможно отыскать с помощью новой научной информации, восполнить из природных источников, лежащих вне человека. Это те, — «другие, «тонкие» (ее формы — Авт.), к истокам которых невозможно пробиться, мобилизуя обычные типы знания, ибо эти источники скрыты в глубинах человеческого духа и открываются только вместе с преобразованием этого духа посредством преобразования системы ценностей и жизненных смыслов. Здесь классическое знание, ориентированное на поиски причинных связей, и знание неклассическое, ориентирующее на описание феноменов опыта, мало чему может помочь. Требуется совершенно другой тип рациональности», находящий «в современности следы (и возможности) тех состояний, когда Истина, Добро и Красота»¹⁵ подобно Троице не были еще противопоставлены друг другу. К этому типу рациональности и восходит тип понимающего знания, альтернативного знанию объяснительному и описательному. Любая частная проблема требует сегодня открытого и смелого помещения ее в глубинный мировоззренческий, философский и богословский контекст. Жизнь человека как цельный феномен требует отнюдь не детализации и фрагментирования, не выведения одной ее частной составляющей из другой, а именно «о-смысления», т.е. погружения ее в пределы вечности, постижения ее как обусловленной, как имеющей начало и конец.

Интенцию сознания к обретению понимания, т.е. когда познающее сознание, отталкиваясь от интуиции, переходит в состояние, обладающее в силу приобретенного умения или природной способности концентрировать внимание одновременно и на сущности, и на явлении, мы обозначаем термином «синтетизм». Синтетизм, конечно же, может быть логически непротиворечиво воспроизведен как учение о синтезе. Кстати, первым это сделал Гегель, зафиксировав интенцию познания к синтезу знаменитой триадой «тезис — антитезис — синтез». Гегелевский или диалектический синтез — есть логически воспроизводимый, с той или иной степенью точности вербализуемый и рационально постигаемый процесс. Но есть и синтез принципиально иного рода. Это синтез, начинающийся с интуиции и осу-

ществляемый как бы сам собою, без видимого рационального усилия познающего субъекта, т.е. за пределами разума и рассудка. Он есть синтез метафизический, синтез-интуиция, естественно встроенный в само мироотношение человека.

Синтетичность мышления признается историками русской науки и философами превосходным качеством русской учености, давшей жизнь теориям Ломоносова, Докучаева и Менделеева, Циолковского и Вернадского, большинству явлений русской науки. Фундаментальное отличие этих теорий от ноуменологических конструкций и феноменологических описаний состоит в том, что они воспроизводят в себе и претендующие на универсальность феноменологические принципы, и конкретные идеальные конструкции фрагментов реальности (модели). При этом феноменология и модели, соответственно, описывающие однородную совокупность явлений и репрезентирующие скрытую за ними сущность, в контексте синтетической парадигмы, не исключают, а дополняют друг друга в образе реальности¹⁶. Синтетическая теория в интерпретации русского ученого-мыслителя, по сути, по специфике, по истокам и методам формирования чрезвычайно метафизична. Но метафизична она не в европейском классическом понимании метафизики как философского учения «об общих, отвлеченных от конкретного существования вещей и людей, принципах, формах и качествах бытия...»¹⁷. Синтетическая теория понимается русским сознанием как метафизика, объемлющая собой и «укорененный в Абсолюте» универсум, и реальный человеческий опыт.

Эту особенность русской философии отмечают многие исследователи. Так, П.А.Флоренский констатирует «метафизичность жизни и жизненность метафизики», характерную для русской философской мысли: «Христианский метафизик никогда не утратит конкретности»¹⁸. Мы не случайно ссылаемся на мнение философа, определившего русскую философскую традицию как традицию неизменно метафизическую, в которой метафизика тождественна самой человеческой жизни, и в которой, в отличие от традиции европейской, проблема «преодоления» метафизики никогда не носила предельно обостренного и доминантного характера. Этим мы акцентируем специфику русского национального мироотношения и выражающей его философии в контексте известной проблемы динамики и преодоления классической европейской метафизики. Мы считаем, что это преодоление осуществимо отечественной культурой как воссоздание совсем иного рода метафизики — метафизики как высочайшего достижения философии, сочетающего две противоположные и трудно совместимые способности: «способности к абстрактному мышлению в его высшей форме и способности к конкретному созерцанию реальности на его высшей ступени»¹⁹. Подобного рода синтетизм русского мироотношения обретен исторически именно благодаря доминантной системообразующей роли Православия в отечественной культуре.

Интенцию философствования на «открытую встречу» с религиозной вероучительной системой последовательно хранила русская религиозно-философская традиция. Эта «открытость» философии для вероучения предельным образом выразилась в том, что отече-

ственными религиозными философами начала XX в. сама философия, с точки зрения ее предмета и задач, определена как «наука о вере», причем о вере конкретной, оформленной именно в православное вероучение. В.В.Зеньковский характеризует ее так: «Так или иначе, здесь чистое богословие не отделялось от научной и философской мысли. Богословие было не только *над всем*, но оно оставалось единственной верховной инстанцией: не нарушая свободы мысли, оно ее освещало и освящало, как освещает и освящает всецелая истина все частные истины»²⁰.

Тогда философия становится знанием «не беспредпосылочным, но догматическим». Догматы веры, церковное предание являют собой предельное основание метафизики, задают русло мыслительной активности философов. Преодоление рациональности состоит для православно-философской традиции именно в «разумной» критике рациональности, в постижении ее высших, Божественных истоков, логики ее бытия, ее места в иерархии Божественного миропорядка и человеческой духовности, оснований ее «драматизма».

Причем, критика эта, по мысли С.Н. Булгакова, «не разбивающая, но укрепляющая» разум, осуществима только тогда, когда сама рациональность занимает позицию «сочувственного согласия с верой» (И.В. Киреевский). При этом условия веры, Откровение, предание, догмат предстают для разума как авторитет, и внешний, и внутренний. «Отделять разум от веры, — пишет В.В. Зеньковский, — значит, ограничивать свет Откровения только той сферой духа, которая обращена к Богу, считать, что жизнь в Церкви не открывает нам пути к преображению *всего* нашего естества, запечатленного действием первородного греха»²¹. Самому понятию «разум» придается здесь, фактически, очень близкий к кантовскому смысл. Самое же главное, что отличает такое понимание — это очень тесная корреляция отвержения самодостаточности разума с признанием цельности человеческого естества, безусловной ценности всей и всякой, даже — извращенной, человеческой натуры.

Заслуживает внимания именно тот момент, что отчетливое представление о философии как «науке о вере», признание непреложного авторитета церковного догмата стали в России возможными только в результате длительного пути саморефлексии философствующего разума. Центральной задачей философии выступила тогда задача не расчленения, а собирания духа, а рациональное познание явилось лишь средством последнего. Иначе говоря, фундаментальная парадигма, таким образом, осмысленной философии — это парадигма духовного и интеллектуального синтеза.

Спекулятивность философии в России преодолевается ее догматичностью, догматичностью в строгом, кантовском смысле этого слова: «... ибо наука всегда должна быть догматической, т.е. должна давать строгие доказательства из верных априорных принципов...»²², а формой духовного собирания становится создание метафизики особого рода, которую Вл. Соловьев называл «критикой отвлеченных начал». Метафизики, соединяющей и феноменологическую «опытную рефлексию», и ноуменологические общеправославные построения, и живое религиозное предание. Творцами ее были и П.А.Флоренский, и Л.П.Карсавин, и С.Н.Булгаков, и С.Н.Тру-

бецкой, и Г.В.Флоровский, и В.Н.Лосский, и А.С.Хомяков, и многие др.

Разум интериоризует истины вероучения, выстраивает себя в соответствии с ними, перманентно низводит себя до осознания своей ограниченности и доходит до признания истин, проповедуемых Церковью, как непреложного внешнего авторитета, «в русле» которого только и возможна наиболее творческая, продуктивная активность самого разума. Интересна в этом смысле исповедь К.Н.Леонтьева: «...нужно еще и гордость собственного ума сломить и подчинить *его сознательно* (выд. нами — *Авт.*) учению церкви; нужно и стольких великих мыслителей, ученых и поэтов повергнуть к стопам Спасителя, Апостолов, Святых Отцов и, наконец, дойти до того, чтобы и, не колеблясь нимало, находить, что какой-нибудь, самый ограниченный приходской священник или грубый монах в основе мирозерцания своего ближе к истине, чем Шопенгауэр, Гегель, Дж.Ст.Милль и Прудон» ²³.

По мысли Вл. Соловьева, такое философствование облачает христианские истины в разумную форму. Богословие, стремясь в наиболее адекватном виде донести до человеческого сознания слово Божье, вырабатывая систему обоснований, доказательств положений Писания и духовно чуждаясь философии из-за ее антропоцентризма и самодостаточности поисков «замкнутых» на априорные формы метафизических схем, тем не менее, нередко и совершенно обоснованно использует философию в качестве рефлексивного инструмента, для уточнения собственных логических посылок, для обоснования метода (как это имело место, в частности, у экзегетов IV столетия в дискуссии о методе толкования Священных Текстов), для систематизации и теоретизации выводов, для отчеканивания понятий.

При этом, конечно же, религиозная философия в России прекрасного видела и все различие между богословием и собственно философией. В.В. Зеньковский был не единственным, когда утверждал: «Христианская философия возможна. Но есть ли у христианской философии какая-либо особая тема, которая отличала бы ее от догматики? Конечно, да. Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, *но во свете Христовом*. Особой задачей философии является *уяснение диалектики идей*, уяснение внутренней структурности в основных наших понятиях» ²⁴.

Таким образом, сегодня, как и прежде, вновь воспроизводится потребность в «философской метафизике» ²⁵, но в метафизике, имеющей своим априорным основанием не антиномию чистого разума, а понятие Абсолютного, явленное в Откровении и наиболее последовательно «охраняемое» именно в православной догматике.

Причем, длительный и трудный процесс восстановления отечественной метафизической традиции может, на наш взгляд, начинаться не иначе, как только в пределах доминирующих ныне в нашем философском сознании западных неклассических методологических схем. Возможность «преодоления» классической европейской метафизики и суммы неклассических европейских методологий путем воссоздания

метафизики особого рода, укорененной в русской религиозно-философской традиции, задается наличием, на самом деле, двух родов, двух форм самого человеческого опыта. Форм, одна из которых явственна, зрима, многократно описана и возведена в абсолют европейской неклассической философией, а другая — трансцендентна, внепсихологична и, в каком-то смысле, — «внеисторична», принципиально «иномыслена». С.Н.Булгаков постулирует, правда, историчность опыта, но у него историчность нетождественна историчности опыта в духе Дильтея, Ницше или Гадамера. С.Н.Булгаков имеет в виду именно культурно обусловленную традиционность опыта, его «организованность», предписанную православным канонем.

И Г.В.Флоровский, и С.Н.Булгаков говорили, кстати, о перманентной «борьбе» этих двух «разно-предметных» и «разно-честных» опытов. Г.В. Флоровский писал: «За всяким мыслительным построением ощущается его творец и носитель — живая и ищущая человеческая личность. И в некотором смысле всякое мировоззрение есть автобиографическое повествование... — описание пережитого опыта. Но было бы превратно понимать этот опыт психологически и субъективно... Опыт есть реальное предметное касание, «выхождение из себя», встреча, общение и сожительство с «другим», с «не-я»... Человек не «строит», не «порождает», не «полагает» свой мир, он его находит»²⁶.

Логика воссоздания отечественной метафизической традиции, логика единения трансцендентного и имманентного в русском традиционном метафизическом опыте может быть описана следующим образом. Философ-метафизик «входит» в феноменологическую парадигму, принимая основополагающие принципы феноменализма. Он, именно как феноменолог, постулирует универсальное значение «чистого» опыта, т.е. опыта, свободного от «системного мира» (Гуссерль) отвлеченных сущностей и исторических традиций. Универсальное значение для него имеет и укорененное в опыте «чистое сознание». Для него, феноменолога, внешний мир предстает как совокупность данностей чистому сознанию, а познание — как систематическое описание феноменов. Он, по сути, описывает свой собственный жизненный опыт, интенции своего сознания. При этом он, как последовательный феноменолог, с необходимостью признает, что «чистый» опыт в его историчности не изолирован, но он есть всегда совместный, «со-бытийный» опыт. Опыт в его «чистом» виде не только индивидуализирован, но и диалогизирован. В нем всегда соотносены «я» и «другой». В этом смысле феноменологом признается интерсубъективный опыт. Опыт «другого», его интенции и переживания с неизбежностью предстают ему, как и любая другая данность, которую необходимо и возможно описать.

Но если опыт «другого» таков, что он принципиально отвергает саму возможность феноменологического редуцирования, если «другой» принципиально занят поиском априорных сущностей, если «другой» отрицает саму возможность универсализации и гипостазирования «чистого опыта», то для феноменологического сознания продуцируется специфическая познавательная ситуация. Процесс вживания в опыт «другого», сопереживания ему, с необходимостью предполагает утверждение в индивидуальном опыте человека именно

тех «антифеноменологических» принципов, которые постулированы опытом «другого».

Тогда для любого феноменолога открывается право на отвержение самодостаточности «чистого опыта и сознания», право на признание методологической традиции совсем иного рода. Тогда в пределах самой феноменологии осуществляется преодоление феноменализма. А ноуменализм, как интенция сознания к постижению отвлеченной сущности бытия, видится ему как неотъемлемый элемент человеческого опыта, как естественное логическое звено, замыкающее собою процесс феноменологического описания.

Именно таким путем носитель отечественной метафизической традиции преодолевает европейский классический рационализм и сумму неклассических новоевропейских методологий. Таким образом, единение трансцендентного и имманентного, мыслительный синтез в русском мироотношении проявляется, в том числе, и в единении рационально-дискурсивного, интуитивного и опытного знания, разворачивающегося в русле «внешней заданности», в русле догмата.

Эту, традиционную для русских, «логику» жизненного, мыслительного и познавательного процесса очень четко проводят и И. Киреевский, пишущий о «цельности» русского характера, и Вл. Соловьев, видевший, как известно, три фундаментальных источника познания в их единстве: чувства, разум и веру, и С. Булгаков, видящий полноту знания через «творчество себя в *своей* стихии», и Н. Лосский с его обоснованием интуитивного метода. Гносеология русского интуитивизма и выстраивается на том основании, что первичным для любого постижения, его предметом должно быть непосредственное человеческое переживание, практический опыт человека. Объект познания как бы «находится внутри самого познающего субъекта», но составляет только часть его. Чтобы получить новое знание, необходимо переживание объекта, но обязательно «сравненное с другими переживаниями». Новое знание есть не что иное, как только «сравненное переживание», знание о «внешнем» есть на самом деле только знание о «внутреннем мире другого», носителя предмета познания. Подлинное знание возможно, по Н. Лосскому, только если «я» в процессе переживания отказывается от «субстанциальности я» и принимает идею глубинного (через сравнение переживаний) единения «я» и «не-я». Знание возможно только как результат соединения переживаний «я» и «материала, который дает «не-я»». Причем, даже в числе переживаний «я» есть те, что «даны другим, а не принадлежат мне».

Методология философского синтеза имеет и «прикладное преломление». Если европейская классическая метафизика ориентирована на выстраивание общих схем бытия, на основании которых конструируются целостные и автономные мировоззренческие системы, если неклассическая философия, справедливо критикуя классику за невозможность «выдать» единое универсальное мировоззрение, поставила в центр рефлексии уникальное познающее и переживающее «я» и, тем самым, проповедала принцип плюрализма мнений и принцип самоценности каждого автономного мнения, то традиционная синтетическая методология, традиционная отечественная метафизика продуцирует фундаментальную формулу мировоззренчес-

кой системы: познавательный и мировоззренческий плюрализм необходимо предполагает наличие в интеллектуальном спектре мнения о том, что сам этот плюрализм в принципе невозможен, и что во всем многообразии мнений и суждений есть, несомненно, «наше», прорастающее из недр нашего мироотношения, и — «не наше», за которым скрывается экспансия чуждого мироотношения. Таким образом, и преодолевается «диктат множественности интеллектуальных инициатив».

В отличие от европейской метафизики, русская философия выносит основания, на которых осуществляется видение сущности мира, за пределы человеческой рациональности. Основания для постижения Единого Абсолютного начала мира заложены для русской религиозной философии в православной вероучительной системе, в догматике. А значит, эти основания неизменны, не могут быть подвергнуты сомнению. Православная онтология Божественного есть предельное богословское и философское обоснование присутствующего в православном мироотношении глубинного идеала всесовершенства и полноты бытия. Именно этот идеал — есть идеал субъектности для Православия, именно он «конституирует» всю сложную систему мироотношения, задает логику обретения единства трансцендентного и имманентного православным христианином.

Мы утверждаем то, что именно русская культура, в самых разных своих формах воспроизводящая синтетический тип рациональности, принципиально отличный от европейского, т.е. ноуменологического и феноменологического рациональных типов, произвела и принципиально иной тип науки. О русской науке уже можно сказать то же, что обычно говорится и о русской культуре. В русской науке, как и в русской культуре, вообще, «безусловное значение принадлежит не умственной, а нравственной области»²⁷, понимаемой как «естественный способ видеть и понимать мир»²⁸. Этот способ мировидения (являющийся частью мироотношения), изложенный языком науки, противоположен мировидению (соответственно, мироотношению), зафиксированному как в европейском классическом или «кантовском» типе науки, «в глубочайшем существе своем эклектичном и противоречивом, аналитичном, дробном, сложенном из противоборствующих и стремящихся каждый к самостоятельности элементов»²⁹, так и в современном неклассическом или «эйнштейновском» ее типе.

Кризис современной науки не всем очевиден. Далеко не всякий профессиональный исследователь видит, что наука превратилась в тиражирование разумом своих собственных, некогда блестящих, достижений. Ныне наука, по преимуществу, сведена к инженерии вплоть до того, что специфика социального знания была осознана как социальная инженерия (Поппер). Философия превратилась в набор чисто умозрительных индивидуалистических конструкций, не только не претендующих на то, чтобы быть интересными, но и на то, чтобы быть даже услышанными другими. Параллельно атомизации самого мышления происходит атомизация и человека. А грандиозное проникновение в микромир, чем так гордится современная наука, в действительности есть лишь одно из выражений атомизации самого мышления. Проникать в микромир разуму удастся лишь

потому, что это в действительности очень просто в сравнении с решением вопроса о целостности бытия, который для современного познающего микромир разума — вообще не вопрос.

В конце XX в. философия и наука столкнулись с тем, что нельзя идти дальше по пути детализации научной картины мира. Сущности вещей как ускользали ранее от последователя классической науки, так и теперь продолжают ускользать от исследователя, оснащенного набором неклассических теорий. Вопрос о «природе вещей», о происхождении и сущности мира по-прежнему не решен. Так ли уж мы далеко продвинулись сегодня в его решении от древнего спора между Платоном и Аристотелем о сущности, от средневековой дискуссии об универсалиях? И сегодня борьба различных философских и научных методологий, а также, между прочим, и борьба идеологий и утопий, сводится, по существу, к полемике о том, «что есть сущность, как возможны и возможны ли вообще чистые сущности, как соотносится сущность и явление, сущность и существование и т.д.» Нет и сегодня такой научной теории, которая если и не дала, то хотя бы реально претендовала на «последнее объяснение» происхождению и сущности космоса. Тем более, ни одна современная наука не заменит человеку его «последний разговор с самим собой» (М. Хайдеггер) о смысле и цели его жизни. И именно сама наука фактом известного кризиса естественного, гуманитарного и философского знания, переходом к неклассическим феноменологическим методологиям откровенно признала принципиальную непознаваемость «природы вещей». Сущности «ускользают» от познающего разума, объяснительные принципы науки с необходимостью дополняются «принципами понимания, герменевтики, сопереживания», но эти последние изначально составляли и составляют «методологическую рамку» любой религии. Так, что не религии приходится «подстраиваться под современные достижения науки», напротив, современная наука часто пользуется методами отношения человека к миру, выработанными религией.

Итак, философия и наука оказались перед тем, что не в состоянии дать ответ ни на один из фундаментальных вопросов бытия. Ту же самую ситуацию мы обнаруживаем и в обществе. Человек, отрываясь от социума и превращаясь в частичку, в корпускулу, в атом, обрывает свою связь с многомерной традицией. Забвение традиции обрекает его использовать в повседневности цепочку легко воспроизводимых реакций на известное число внешних воздействий. С точки зрения технологии управления эти реакции есть алгоритмы, по которым обычно действует достаточно простой механизм (робот). «Онаучиваясь», человек превращается в робота, и эта его трансформация обесценивает само человеческое бытие. Но для человека, сохраняющего представления о смысле бытия, актуальным становится вопрос о том, как в пределах самого же разума изменить мир?

В начале XXI в. остро встала проблема переосмысления и научной картины мира, и самой методологии познания. Что должно лежать в основе этого переосмысления? Прежде всего, мы, конечно же, должны вновь начать с «закрытого» вечного вопроса о предельных основаниях чистого разума. От ответа на него никуда не уйти. И самому разуму в очередной раз придется задать его себе. Но, если

разум вновь по праву осознает себя как фрагмент бытия, если разум осознает свою имманентную включенность в целостный мировой процесс и принципиальную невозможность «выпадения» из него и возвышения над ним, если окажется учтенной в качестве глобальной угрозы тенденция разума к гипертрофированию процедур «анатомирования» мира, наконец, если осознанной окажется идея о том, что логика системности есть лишь результат сущностного единства мира, то неизбежной станет акцентация разума на не-обходимом восстановлении этого единства, на движении к полноте бытия в его системной неразложимости. Православная богословско-философская традиция осознает это движение как необходимость восстановления той подлинной изначальной природы человека, которая имела место до его грехопадения.

Аристотелем были сформулированы принципы классической логики, один из которых сводится к следующему: если утверждается как истинное некое общее суждение, то стратегия опровержения этого суждения должна состоять в обосновании истинности противоречительного ему частного суждения. Если общее базовое суждение развернутого в истории чистого разума представляет собой идею становления системного многообразия как генеральной тенденции бытия, то противоречащими ему суждениями могут выступать суждения о принципиальной синтетической природе отдельных фрагментов бытия.

Мы знаем о существовании фрагментов бытия, которые выпадают из логики аналитического познания; они демонстрируют своим существованием собирание частей в целое (синергийные, негэнтропийные системы). Все более пристальное внимание постнеклассической науки к этим фрагментам свидетельствует о начале формирования новой постнеклассической методологии научного познания и, в конце концов, новой картины мира, в основу которой кладется метод эмпирического синтеза или метод постепенного восхождения от феноменологии к метафизике (от синтетической науки к синтетической философии).

Технология этого метода состоит в следующем: описывая отдельные феномены, синтезирующий разум вписывает их в контекст реальности общего порядка. Этот контекст он рассматривает не как свой собственный теоретический продукт, а как такую метасистему, в которой сам он является только фрагментом. Человек как бы выписывает (эксплицирует) смыслы тех явлений, которые он познает.

«Смысл» — со-мысль — это моя мысль, которую я соотношу с чем-то общим, неизмеримо более фундаментальным, чем сама произносимая мною мысль. Понимание выступает как осмысление (охват) бытия окружностью смыслов. И, в конце концов, возвышаясь по ступеням контекстуализации, т.е. вплетения части в целое, а мысли в то, что превосходит ее, разум восходит до осознания единого универсального принципа бытия, до идеи единосущия. Но ясно, что такая идея не могла развиваться в пределах реально действовавшего в истории разума. Такая идея могла лишь извне Открыть Себя разуму. Откровение — это, по сути, постулирование несистемного начала мира, явленного в образе единосущей и нераздельной Троицы.

Системность не тождественна синтетичности, а системное мышление — целомудрию, т.е. цельности мышления (мудрости). В стремлении к цельности мышления синтетическая наука сливается с богословием³⁰, обнаруживая единые методологические основания.

Православный вариант догмата Троичности наиболее последовательно выражает идею несистемности, а поэтому методология синтеза и синтетическая картина мира могут продуктивно развиваться, только соотносясь с православной догматической традицией. А поскольку историческим носителем православной традиции является русский этнос, то он же может стать носителем и создателем действительно синтетической науки, — лоном, в котором только и возможно создание новой картины мира и науки синтетического типа.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1997. С. 9.

² *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 65. Ныне «... переоценка всех ценностей как установление принципа нового полагания ценностей является сама по себе метафизикой» (там же).

³ В науке этот переворот впроиизошел в связи с инфильтрацией теории относительности в сознание массового организованного в индустриальные формы научного сообщества. Показательна в этой связи трагедия ее создателя А. Эйнштейна, оказавшегося в одиночестве в связи с его попытками совместить форму и выводы своей теории с классической сутью физики Галилея и Ньютона. Так, например, утверждение о том, что Эйнштейн отверг идею абсолютного пространства, заполненного мировой средой — эфиром, есть более поздняя интерпретация, возникшая в процессе инфильтрации теории относительности в исторически конкретное научное сообщество. Сам Эйнштейн в своих многочисленных трудах лишь дважды и весьма осторожно высказался по этому поводу. Всю остальную жизнь, начиная с 1915 года, он посвятил поиску компромисса релятивистской и квантовой физики с классической наукой. Именно это обстоятельство не могло быть принято массовым ученым XX в, тружеником индустриальной науки

⁴ В начале XX столетия «мы имели новую коперникову революцию» (*Бернал Дж.* Наука в истории общества. М., 1956. С. 455). Она разрушила унаследованную от Галилея и Ньютона синтетическую систему физического мышления, «но у нас не было ньютоновой» (там же) революции, которая бы восстановила этот синтез.

⁵ Метод классической термодинамики применим чрезвычайно широко. Он почти безотказен, но его невозможно применить к описанию, например, такого принципиально неклассического устройства, как лазер. Лазер — это особого рода машина, преобразующая, например, тепловое (хаотическое) излучение в когерентное излучение, упорядоченное по фазе и частоте (в пространстве и времени), которую принципиально невозможно описать как закрытую (равновесную) термодинамическую систему. Равновесие лазера обеспечивается протеканием через него энергии и/или вещества (И.Пригожин). Аналогичная система в классической термодинамике называется не равновесной, а стационарной.

⁶ «...Будущее синтеза научного знания есть скорее система самосогласующихся (когерирующих) теорий, нежели теория систем» (*Корюкин В.И., Шардыко С.К.* Разработка основ организации производства фундаментальных и прикладных теорий // Наука и оборонный комплекс — основные ресурсы российской модернизации. Екатеринбург, 2002. С. 391—399, 394—395).

⁷ Феномены атеизма не менее разнообразны, чем и феномены религиозности. Если можно быть религиозным человеком, но не быть христианином, если можно быть христианином, но не быть православным, то и отрицание Бога обычно наполнено несовпадающими смыслами. Действительно, «воин-

ствующий атеизм» В.И.Ленина, это же не «метафизический» атеизм энциклопедистов, Л.Фейербаха или это даже не диалектический материализм К.Маркса. В этом смысле и атеизм, как это уже доказано в отношении религиозности, глубоко национален.

⁸ См. напр.: *Алексеева И.Ю.* Философия в современной России и русская философия // *Философы России XIX — XX столетий: (Биографии, идеи, труды)*. М., 1993. С. 217—220.

⁹ *Юревич А.В., Цапенко И.П.* Функциональный кризис науки // *Вопр. философии*. 1998. № 1. С. 17—29.

¹⁰ *Алексеева В.А.* Понимание и опыт в паутине либерализма // *Человек и общество в информационном измерении*. Екатеринбург, 2001. С. 270—276.

¹¹ *Панарин А.* Жизненный мир и агрессия рациональности // *Alma mater*. 2000. № 8. С. 34—39, 36.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ *Панарин А.* Жизненный мир и агрессия рациональности // *Alma mater*. 2000. № 7. С. 3—11. С. 3.

¹⁵ Там же.

¹⁶ В русской православной культуре синтетическому образу реальности соответствует «образ» — русская икона (*Раушенбах Б.В.* Пристрастие. М., 1997).

¹⁷ Современный философский словарь. М.-Бишкек-Екатеринбург, 1996. С. 282.

¹⁸ *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Соч. В 3 т. Т. 2. М., 1990. С. 303.

¹⁹ *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 512.

²⁰ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. М., 1997. С. 10.

²¹ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 14.

²² *Кант И.* Критика чистого разума. С. 91.

²³ *Леонтьев К.Н.* Мое обращение и жизнь на Святой Афонской горе // *Леонтьев К.Н.* Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. М., 1991. С. 494—514. С. 502.

²⁴ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 22.

²⁵ Метафизика — философское учение об общих, отвлеченных от конкретного существования вещей и людей, принципах, формах и качествах бытия... Формирование и развитие метафизики стимулируется задачами ее самоопределения по отношению к конкретным формам человеческого опыта и знания...» (*Кемеров В.Е.* Метафизика // Современный философский словарь // Ред. В.Е. Кемеров. М.- Бишкек — Екатеринбург, 1996. С. 282).

²⁶ *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // *Вопр. философии*. 1990. № 10. С. 80—98. С. 80.

²⁷ *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.I (II). С. 753.

²⁸ Там же. Т.I (I). С.283—284.

²⁹ *Флоренский П.* У водораздела мысли // Собр. соч.: В 3 т. Paris, 1985. Т. 1. С. 299.

³⁰ О плодотворной попытке слияния синергетики и богословия см.: *Головкин В.В.* Синергетика — наука богословская // Наука и оборонный комплекс — основные ресурсы российской модернизации. Екатеринбург, 2002. С. 335—341.

Ю.И.НОВОЖЕНОВ

НАТУРАЛИСТ И ЭНЦИКЛОПЕДИСТ: О ТВОРЧЕСКОЙ СУДЬБЕ Н.В.ТИМОФЕЕВА-РЕСОВСКОГО

По подсчетам историков биологии современный синтез знаний о причинах эволюции на основе классического дарвинизма и генетики был сделан не менее 40—50 учеными из восьми стран мира. Одна-